# Teologia e Pobreza

*Theodros Assefa Teklu*

Este artigo fornece uma visão geral da relação entre teologia e pobreza no pensamento da igreja cristã ao longo dos séculos, bem como da interação entre abordagens teológicas e não teológicas para o estudo conceitual da pobreza. Como bíblico
textos são autoritativos para os cristãos, o artigo começa analisando a gama de termos hebraicos e gregos usados para se referir à pobreza, ao mesmo tempo em que esclarece ambiguidades terminológicas.
Em seguida, textos e temas bíblicos importantes relacionados à pobreza e ao dever moral para com os pobres são interpretados teologicamente. Com base na história do cristianismo, o artigo fornece alguns exemplos paradigmáticos das respostas da Igreja à pobreza que, se forem adequadamente aproveitado, poderia informar os crentes e comunidades cristãs contemporâneas em seu engajamento com o alívio da pobreza. Finalmente, algumas reflexões sobre a interação entre
são apresentados estudos teológicos e não teológicos sobre pobreza, juntamente com exemplos de influências mútuas.

**Palavras-chave:** Caridade cristã, Desenvolvimento humano, Frugalidade, Teologia da libertação, Pobreza, Pobreza voluntária, Opção pelos pobres, Economia, Justiça, Ética, Teologia política

# Índice

# 1 Pobreza na Bíblia

Dada a sua autoridade na formação do pensamento e da práxis da igreja cristã, as escrituras cristãs são o ponto de partida para esta análise da pobreza. Ao contrário da trabalhos acadêmicos, no entanto, as escrituras não oferecem uma definição de pobreza. No entanto, este artigo apresenta as referências mais antigas e úteis sobre o assunto, que continuam a ter um impacto profundo nas comunidades cristãs. Começará identificando os termos mais comuns usados nas escrituras para se referir à pobreza e aos pobres. Alguns desses termos podem pode ser usado para se referir à pobreza material ou à pobreza espiritual, ou a ambas. O subsequente discussão esclarecerá tais ambiguidades. Finalmente, alguns motivos e temas bíblicos relacionados para a situação dos pobres será apresentada.

## 1.1 Termos bíblicos para pobreza e os pobres

A Escritura contém muitos termos que se referem à pobreza e aos pobres. Em vez de usar a Bíblia léxicos e concordâncias para produzir uma lista exaustiva desses termos, esta seção se concentrará nos termos mais comumente usados. No Antigo Testamento, há termos hebraicos como *'ani/ anw, dal, 'ebyon* e *rasy* que designam pobreza. De acordo com a Bíblia estudioso Eben Scheffler, os termos *'ani* e *anw,* que ocorrem no Antigo Testamento oitenta vezes e vinte e quatro vezes respectivamente, referem-se tanto aos economicamente pobres como aos espiritualmente pobres. humilde:

> Os estudiosos geralmente concordam que esses termos têm a mesma raiz básica [...] e, portanto, são indistintos em significado. [...] Eles podem ser traduzidos como 'pobre' e 'humilde', o último se referindo para um significado mais espiritual. A pobreza material está implicada em Levítico 19:10: 'Você deve não colherás as uvas caídas da tua vinha; deixá-las-ás para o pobre *(ani)* e para o estrangeiro'. A humildade está implicada em Números 12:3: 'Ora, o homem Moisés era muito manso *(e agora)'.* (Scheffler 2013: 2)

Outras ocorrências (em Pv 15:15; Ec 6:8; Amós 2:7; Sl 149:4) têm implicações semelhantes. Comentando o termo *'ebyon,* que ocorre sessenta e uma vezes no Antigo Testamento, Scheffler comenta: 'Originalmente, referia-se a “mendigos” e mais tarde foi usado para descrever a pessoa “socialmente fraca”, “miserável” ou “pobre” (2013: 2). Da mesma forma, *dal* (Sl 14:1–2; Pv 14:21; Lv 14:21) implica ser “baixo”, “fraco”, “pobre” e “magro”. Aqui, a metáfora de um membro pendurado frouxamente ou balançando também é implantado, o que implica impotência psicossomática e socioeconômica (Fabry 1978: 216). Pode-se deduzir que alguém que é materialmente pobre também é politicamente impotente. De importância semelhante é o termo hebraico *rash (pressa),* que ocorre vinte e uma vezes na Bíblia hebraica (por exemplo, 2 Sam 13:8; Ecl 4:14; Sl 82:3) e é normalmente usado para pobreza material (Scheffler 2013: 2).

Existem também termos como *ÿsr* e *misken.* De acordo com estudiosos bíblicos (Blomberg 1999: 61, nota 7), esses dois conjuntos de termos *('ebyon, dal* e *'ani* por um lado, e *rush, ÿsr* e *misken* , por outro lado) refletem a mentalidade de dois grupos sociais. Os últimos são usados principalmente na literatura de sabedoria (ver Donald 1964: 30, 27–41; Wittenberg 1986: 41), enquanto os primeiros são encontrados na literatura profética que se refere à situação dos pobres (Blomberg 1999: 69–81). Dependendo do contexto específico, esses termos hebraicos podem se referir à pobreza material ou espiritual. No entanto, como observa Scheffler (2013: 3), a O uso metafórico de termos para pobreza não implica necessariamente o cancelamento dos significados literais dos termos.

No Novo Testamento, quatro termos gregos são usados para designar a pobreza e os pobres: *ptochos, penes, endees* e *penichros* (Scheffler 2013: 1–15). O primeiro termo, *ptochos,* que ocorre trinta e quatro vezes no Novo Testamento, refere-se à extrema pobreza material e privação, implicando um estado contínuo de pobreza (Louw e Nida 1988: 564; veja Lucas 16:20–22; Tiago 2:2). Também se refere aos "pobres de espírito" (Mateus 5:3). O segundo termo, *penes,* implica um tipo de pobreza mais moderada (2 Cor 9:9). No entanto, é importante considere que o que conta como pobreza moderada é em parte determinado pelo contexto. Terceiro, o termo *endees* significa estar em necessidade ou enfrentar falta de recursos (Atos 4:34). Finalmente, *penichros* refere-se aos pobres material ou economicamente, como as viúvas que não têm qualquer meios de apoio (Lucas 21:2; Scheffler 2011: 120–121).

## 1.2 Ambiguidades terminológicas: pobreza material e pobreza espiritual

Conforme observado acima, os termos usados para se referir à pobreza e aos pobres podem ser ambíguos, pois podem se referir à pobreza material e espiritual (ou ambas). A menos que sejam esclarecidas, tais ambiguidades podem levar à confusão entre pobreza material e piedade cristã, resultando na espiritualização e idealização da pobreza. Alguns estudiosos bíblicos como John S. Kloppenborg (2008: 201–232) usou a exegese para combater este problema, enquanto outros, como Elsa Tamez, também veem a necessidade de se envolver em críticas ideológicas à espiritualização do texto.

Tamez argumenta contra a confusão entre pobreza e piedade: "Se fizermos dos pobres e dos piedoso sinônimo então real opressão econômica e preocupação de Deus por esta mesma classe de pessoas se perdem'; consequentemente, 'os ricos tornam-se piedosamente pobres e os pobres ricos na piedade, e a ordem econômica e o poder injusto permanecem como estão' (2002: 36). teólogos ideologicamente conscientes como Tamez, o foco na ideologia é importante porque pode moldar a realidade contemporânea das relações socioeconômicas, justificando a exploração econômica dos pobres e a falta de ação da Igreja para enfrentar o problema da pobreza.

Gustavo Gutiérrez, o pai fundador da teologia da libertação latino-americana, oferece uma explicação teológica da natureza equívoca do termo "pobreza" (1988: 163). Ele

sustenta que, nas escrituras, a disposição espiritual de humildade diante de Deus não é justaposta à privação material. Em vez disso, as referências do Antigo Testamento à pobreza espiritual justaponha os pobres e os orgulhosos. Por exemplo, Sofonias 2:3 encoraja os crentes a serem humildes: 'Buscai o SENHOR, todos os humildes da terra, […] buscai a justiça, buscai a humildade'. Aqui, a pobreza espiritual é recomendada a todos, e espera-se que as pessoas de fé 'aprendam e pratiquem a humildade como solidariedade com os humilhados' (Wengst 1988: 60).

Ser espiritualmente pobre significa ser humilde e ser abençoado. O epítome da pobreza espiritual a pobreza encontra-se nas Bem-aventuranças: "Bem-aventurados os pobres" (Lucas 6,20) e "[b]em-aventurados os os pobres de espírito' (Mt 5:1). Em ambos os textos, o que é considerado uma bênção não é a pobreza como tal, mas a pobreza espiritual. Assim, pode-se concluir que a pobreza nunca é idealizada em escritura.

## 1.3 Temas e motivos bíblicos para a situação dos pobres

Existem duas posições bíblicas aparentemente contraditórias sobre a situação dos pobres: "entre vós, porém, não haverá ninguém necessitado" (Dt 15,4) e "sempre tendes os pobres". convosco' (Mt 26,11; Mc 14,7; Jo 12,8). O texto anterior tem peso normativo, impondo um dever aos crentes da Bíblia de trabalhar para eliminar a pobreza. Em contraste, o último texto pode ser lido como uma forma de promover a apatia e a falta de preocupação com os pobres, concebendo a pobreza como provisório, resultando na categorização dos pobres como merecedores ou não merecedores (Muers 2021: 42–60). Aqueles que não defendem a última posição argumentam que este texto é um lembrete de que a ordem da sociedade foi afetada pela dimensão social do pecado que surge da falibilidade humana e resulta em uma descida a um mundo de escassez e pobreza (Speelman 2018: 3). Os crentes cristãos que se envolvem na redução da pobreza não consideram a pobreza como a ordem natural das coisas.

Uma revisão superficial das escrituras revela vários temas e motivos relacionados à situação dos pobres. Os primeiros cinco livros do Antigo Testamento, conhecidos como Torá (ou Pentateuco em grego), podem parecer dizer pouco sobre bens materiais e pobreza, mas contêm profundas princípios para lidar com a pobreza, como por exemplo no tema da generosidade: a Torá fala dos patriarcas generosamente compartilhando suas riquezas. Sua generosidade surgiu de sua atitude grata para com Deus: 'Por favor, aceite meu presente que é trazido a você, porque Deus lidou graciosamente comigo, e porque eu tenho tudo o que quero' (Gn 33:11).
Generosidade e gratidão estão intrinsecamente relacionadas em toda a Torá. A ideia de que posses materiais são sinais de bênção e, portanto, associadas ao poder e à dominação são biblicamente infundadas. Em vez disso, a Torá ensina que Deus abençoa as pessoas, as pessoas abençoam (louve) a Deus, e as pessoas devem abençoar as pessoas (Taylor 1992).

Tirando lições das leis da Torá, o antigo Israel adotou mecanismos reguladores aquisitividade e a acumulação e distribuição de riqueza, trabalhando assim contra a marginalização económica. Por exemplo, a terra era o principal meio de produção em

naquela época, e sua distribuição aos israelitas em proporção ao tamanho de suas famílias contrasta fortemente com as práticas dos reinos feudais no antigo Oriente Próximo (ANE), onde os poucos aristocratas monopolizavam a terra, empobrecendo a maioria (Brueggemann 1975: 354).
Embora a posse de propriedade privada fosse permitida no antigo Israel, as posses privadas não deveriam ser usadas para oprimir os vizinhos. Em vez disso, elas deveriam ser usadas
apoiar generosamente os pobres e mostrar hospitalidade (Waldow 1970: 186). De acordo com Douglas Meeks, a "abundância" foi concebida para ser "compartilhada com o estrangeiro e o peregrino, como bem como a viúva, o órfão e os servos (1989: 88).

Deut 14:28–29 ensina que o propósito do dízimo trienal não era apenas sustentar os levitas, mas também manter 'os estrangeiros residentes, os órfãos e as viúvas' (Ahlström 1993: 666). Na tradição do ANE, esses grupos vulneráveis eram considerados como tendo proteção divina excepcional sob o rei divino, uma vez que não possuíam terras (Fensham 1962: 129–139). Da mesma forma, Deuteronômio concebe esses grupos como sob o
proteção do Deus de Israel. A 'convicção de Israel de que a terra e suas riquezas pertencem a Deus' levou para 'leis como a do Ano Sabático e do Ano Jubilar, que têm como objetivo real a
eliminação da pobreza' (Hoppe 1987: 13). O Sabbath e o Jubileu são motivos para a difícil situação dos pobres (Yoder 1972: 64–77). Quer tenha terras ou não, Israel 'conhece a vida como [uma]
presente imerecido' (Brueggemann 1977: 44). As leis da aliança de Israel tinham como objetivo proteger os pobres e eliminar a pobreza e a corrupção (cf. Bruckner 2008: 216–223).

Os Salmos são um pouco diferentes. Eles contêm várias referências aos economicamente pobres e às vezes os pobres piedosos. Alguns, como o Salmo 82, descrevem a pobreza como impotência e retratam Deus como o protetor e libertador dos impotentes. Os pobres impotentes clamam a Deus em seu sofrimento, que é causado pelos ricos exploradores (por exemplo, Sl 69; 86; veja Dickson 1995: 1029–1045).

A literatura de sabedoria (Jó, Provérbios e Eclesiastes) também contém muitas referências à pobreza e aos pobres. Há muito foco na necessidade de trabalho diligente (Pv 10:4)
e a pobreza é frequentemente associada à preguiça (por exemplo, Provérbios 13:8; 20:13; 23:21; 28:19). A falha dos autores em associar a pobreza à injustiça e sua falta de percepção dos fatores socioeconômicos que contribuem para a pobreza podem ser explicados pelo fato de que Provérbios foi o produto de uma elite urbana que tinha pouca preocupação com os pobres (Whybray 1990: 117).
Provérbios também contém advertências para sermos generosos com os pobres (Pv 19:17; 22:9).
Há também referências à vaidade da riqueza (especialmente em Eclesiastes) e à ausência de meritocracia genuína (especialmente em Jó; Fox 1989: 260–261). No entanto, a
os sábios em geral não veem a pobreza como resultado de relações socioeconômicas injustas.
Em vez disso, a sua compreensão da pobreza é semelhante a algumas explicações comportamentais (individuais) contemporâneas da pobreza, que a atribuem a factores improdutivos ou contraproducentes. comportamento ou traços de caráter, como preguiça (Bertrand, Mullainathan e Shafir 2004).

Em Provérbios parece haver uma tensão entre a aquisição de riqueza e o que é chamado de 'opção preferencial pelos pobres' (Murphy 1987: 398). Os sábios dão à pobreza uma 'heurística valor' para fins pedagógicos, usando a pobreza para ajudar os amantes da sabedoria a reconhecer os limites da riqueza e da busca pela riqueza, e a moldar seu desejo por sabedoria (Pleins 1997: 297). Na verdade, '[p]ara Qohelet, todo esforço por conquistas é vão' (Washington 1994: 194).

Os leitores modernos que interpretam o texto em Provérbios como condenando os pobres pela preguiça individual provavelmente não conseguem entender a natureza sistêmica e estrutural da pobreza (Witherington 2010: 92; Calnitsky 2018: 1–14). Além disso, é simplista aplicar métodos histórico-críticos ao estudo da literatura de sabedoria, ignorando a localização social dos escritores de sabedoria como servos das elites e da aristocracia. Alguns bíblicos estudiosos argumentam que uma compreensão da "pobreza em contextos africanos" pode melhorar muito nossa leitura do livro de Provérbios (Kimilike 2008: 301).

A literatura profética é de particular importância como fonte bíblica que trata da situação dos pobres. As vozes críticas dos profetas falando contra a humanidade pobreza revelam uma compreensão da pobreza que é semelhante às explicações estruturais que a relacionam com relações económicas injustas, que são o produto de estruturas socioeconómicas e sistemas ou arranjos políticos (Brady, Blome e Kleider 2016: 117–140). profetas declararam que os ricos causaram pobreza e criaram os pobres ao estabelecer relações econômicas injustas (Jr 5:27; Ez 45:9; Amós 3:9; Hc 2:9; Mal 3:5). Eles se viam como chamados por Deus para falar contra a injustiça aos pobres em suas sociedades. Eles eram frequentemente críticos da monarquia israelita e seu aparato judicial que fomentava a opressão dos pobres (Amós 5:7; Miq 3:9–11). Dado que a terra era o bem essencial meios de produção em Israel, eles frequentemente criticavam os proprietários de terras por seu tratamento injusto aos camponeses sem terra (Mq 2:1–3; Hc 2:5–6). Quando se tratava de comércio e mercadorias, os profetas também criticavam as práticas que desfavoreciam os pobres (Os 12:7–8; Amós 8:5; Mq 6:10–11).

No Novo Testamento, Lucas e Atos têm o envolvimento mais direto com a pobreza e os pobres. Eles reconhecem dois grupos de pobres: os "trabalhadores pobres" e os necessitados que têm baixo status social e poucos direitos políticos (Beavis 1994: 357–368). Os necessitados são grupos vulneráveis e liminares que vivem nas margens econômicas e sociais da sociedade (Kraybill e Sweetland 1983: 233–235). A pregação de Jesus sobre o reino de Deus e seu chamado ao arrependimento – mais apropriadamente conversão ou *metanóia* – foi dirigida a grupos em uma sociedade na qual a exploração econômica era parte do sistema (Mt 5:3; Lc 6:20; Teklu (2017: 299–315). O chamado para o discipulado genuíno e uma vida de generosidade que dispõe os crentes a compartilhar bens materiais com os pobres estava no centro do ministério de Jesus.

Paulo reconheceu a importância de abordar a pobreza. Sua preocupação com os pobres é evidente em suas atividades de arrecadação de fundos para ajudar a igreja em Jerusalém (Rm 15:26; 1 Co 16:3). Em suas cartas, ele enfatizou o valor do trabalho e da partilha (1 Co 4:14; 1 Ts 4:11). Os estudiosos sugerem que suas cartas apresentam quatro estratégias para responder à pobreza, a saber: auto-suficiência (1 Co 9:8; Fl 4:11), esmola (Gl 6), hospitalidade (Rm 12:13b) e mutualismo (2 Cor 8:14 lido à luz de Rm 15:27; 2 Ts 3:6–12), sendo a última categoria a mais proeminente (Meggitt 1998: 155–178).

A mensagem de solidariedade de Tiago para com os pobres que desafia a injustiça socioeconómica (Bauckham 1999: 185–187) é outra contribuição vital para a mensagem do Novo Testamento. perspectiva sobre a pobreza. Tiago revela uma paixão pelos pobres e condena marginalização e estratificação dentro das comunidades cristãs (Tg 5:1–6). Alguns interpretam a 'atenção ao clamor dos oprimidos' nesses versículos como reflexo da opção preferencial de Jesus pelos pobres (Maynard-Reid 1987: 98). O 'amor que perdoa' e o 'amor caridoso' destacados no livro de Tiago recomendam um 'modo de vida' que está conectado ao mandamento do amor na Didache (Konradt 2008: 282).

Dada essa diversidade, é fácil ver que as lentes hermenêuticas são essenciais quando se busca entender temas e motivos bíblicos relacionados à situação dos pobres. Alguns estudiosos sugerem que também é importante tomar nota das pessoas com quem lemos a Bíblia, o que implica tomar a solidariedade com os pobres como um pré-requisito para a fé e prática cristã. Na seção seguinte, este artigo inclui uma breve discussão sobre o papel metodológico da pobreza na teologia.

# 2 Respostas à pobreza na história cristã

Se os temas e motivos bíblicos relacionados com a situação dos pobres devem ter impacto na sociedade, isso provavelmente acontecerá principalmente por meio de comunidades crentes para as quais esses textos são autoritativos. Os crentes, como indivíduos e coletivos, promulgam esses textos dentro de suas comunidades e da sociedade em geral. Essa promulgação ocorre de maneiras multifacetadas e de acordo com as doutrinas e tradições da igreja. A discussão a seguir ilustra duas modalidades principais de engajamento cristão que moldaram os cristãos ao longo dos tempos. Essas modalidades promovem uma concepção da pobreza como um problema a ser aliviado ou um mistério a ser abraçado (respondido). O terceiro item a ser discutido é um modo de vida que promove moderação e disposição caridosa. O quarto e último acentua o papel metodológico da pobreza na teologia, a fim de destacar o lado conceitual de pobreza e estabelecer o vínculo com a discussão subsequente sobre a interação entre discursos teológicos e não teológicos sobre a pobreza.

## 2.1 A caridade cristã: a pobreza como problema

A caridade, como ato teológico, pode ser vista como expressão da crença em Deus e no mundo.
ele criou (Anderson 2013). É um dos modos pelos quais o amor de Deus pela humanidade
*(filantropia)* é expressa. É uma prática de longa data não apenas no cristianismo, mas também em outras religiões, como o judaísmo e o islamismo (Gray 1908: 144–184), motivada pela crença de que os crentes religiosos e a sociedade devem algo aos pobres e devem ter uma disposição caridosa para com eles. Consequentemente, as comunidades cristãs em todo o
séculos foram comprometidos com atos de misericórdia (Rhee 2012). Foi através da igreja
filantropia que, na era pós-Constantiniana, na antiguidade tardia (séculos III a VII), os pobres passaram a ser reconhecidos como uma classe ou categoria social (Brown 2002; Rhee 2012).

Como a discussão anterior mostrou, há bases bíblicas sólidas para que cristãos de todas as idades se comprometam com práticas de caridade. Teólogos patrísticos como Clemente de Alexandria, Lactâncio, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo se basearam nesses textos bíblicos ao desenvolver recursos teológicos que motivam a caridade.
Para Clemente de Alexandria, o propósito da criação é compartilhar. Assim como Deus compartilhou sua palavra *(logos)* com a humanidade, os humanos precisam compartilhar as coisas materiais necessárias para a vida (Rhee 2018: 2). Na mesma linha, Basílio de Cesareia afirmou a necessidade de partilha, argumentando que ser humano significa ser um ser social disposto a compartilhar (Rhee 2018: 3).

Uma visão patrística da transformação social é encontrada nas *Institutas Divinas de Lactâncio.* Ele argumenta que a indiferença para com 'os necessitados e os inúteis' é um crime moral e que 'uma ação feita com justiça, piedade e humanidade é uma ação que você faz sem esperar retorno' (6.11.13, citado em Rhee 2018: 4). Isso destaca a diferença entre o cristianismo
generosidade e generosidade cívica, na medida em que a primeira está enraizada numa teologia de doação de presentes sem retorno, enquanto o último dá maior valor à reciprocidade (Brown 2012: 85).

Gregório de Nazianzo enfatizou a necessidade de compartilhar com os pobres para cobrir a vergonha da raça humana. Ele viu tal compartilhamento como um ato que reverte o efeito do pecado, pois a pobreza é o resultado de uma queda do estado original de igualdade (Rhee 2018: 5). João Crisóstomo também relacionou riqueza e pobreza ao estado original da humanidade, argumentando que no
no começo Deus não fez alguns ricos e outros pobres (Rhee 2018: 5).

A visão teológica de que alguém pode se redimir da dívida do pecado por meio de esmolas ou caridade era predominante no judaísmo entre o final do século VI a.C. e o final do primeiro século d.C. É claro que tal crença tem implicações teológicas, e os teólogos cristãos expressaram considerável ambivalência a esse respeito. Alguns argumentaram que a esmola pode merecer tesouros celestiais, considerando-a um resgate pelo pecado pós-batismal (Garrison 1993: 119–132). Pais da Igreja como Basílio, Gregório de Nissa e Gregório

de Nazianzo são frequentemente citados como entendendo a caridade como redentora (Downs 2016: 4–6).
No entanto, a caridade cristã era mais frequentemente considerada como uma forma de se livrar das coisas terrenas. paixões e alcançar o distanciamento interno da propriedade (Hays 2009: 260–281).

Para resgatar os membros da sua congregação da escravidão, Ambrósio de Milão chegou ao ponto de vender vasos sagrados de ouro da igreja. Respondendo aos que questionavam seu ato, Ambrósio afirmou que a igreja deveria preservar vasos 'vivos' mais do que 'dourados' (Siecienski 2008: 214). João Crisóstomo, assim como Ambrósio, preferia vasos humanos aos de ouro, destacando a importância de entender que Deus não precisa de "vasos de ouro", mas de "almas de ouro" (Siecienski 2008: 215). Tanto Ambrósio quanto Crisóstomo enfatizaram a preciosidade dos vasos humanos, revelada na profundidade espiritual do esplendor litúrgico e não nas decorações físicas que mostram a beleza do templo.
magnificência (Siecienski 2008: 211–220).

João Crisóstomo criticou a extravagância e instou os fiéis a cuidar dos pobres como se estivessem cuidando do corpo de Cristo. Sua septuagésima nona homilia sobre Mateus 25:31–46 declarou que era a "passagem mais doce das escrituras", e foi entregue como uma exortação à sua congregação para considerar as pessoas que vivenciam a pobreza. Ele

> pinta o Cristo faminto, sedento, nu, estranho, doente ou preso de forma mais impressionante diante dos olhos de sua congregação: Cristo caminha pelas ruas de nossa cidade hoje, encontrando-nos diariamente na forma do miserável mendigo. Ele fez da miséria humana sua próprio. Ele vê o que é feito aos pobres como feito a ele. (Brändle 2008: 133)

Agostinho é pouco conhecido pelo seu compromisso com a causa dos pobres, mesmo pelos historiadores de antiguidade como Peter Brown. Embora tivesse tolerância para com a escravidão, a pastoral de Agostinho escritos mostram vividamente sua posição sobre riqueza e pobreza (Lepelley 2007: 16, 7). Agostinho apoiou fortemente os pobres 'defendendo a si mesmos junto aos ricos' (Ward 2014: 217). Ele exortou os ricos a distribuir a sua riqueza aos pobres, lembrando-lhes que o desejo de adquirir e reter riqueza pode abrir-nos a todos os tipos de pecados (Ward 2014: 219).

Agostinho admoestou os crentes cristãos a procurarem uma vida de suficiência e a vida apropriada disposição de se orientar e usar a esmola para distribuir riqueza aos pobres. Tal um elo de generosidade entre os ricos e os pobres criaria uma comunidade cristã interdependente, com os pobres ocupando um lugar espiritual de "porteiros para céu', uma metáfora que implica que dar aos pobres é equivalente a dar a Cristo e transferir sua riqueza terrena e depositá-la no céu em uma moeda incorruptível (Ward 2014: 231–234). Agostinho compara a eficácia e confiabilidade dos carregadores no transporte de riqueza para o céu para a catapulta (Ward 2013: 60).

O teólogo dominicano Tomás de Aquino promoveu práticas de caridade em sua articulação teológica das virtudes (Decosimo 2014; Sherwin 2005: 11–15, 147–163).
Através do trabalho de grupos mendicantes como os franciscanos e os dominicanos,

A Europa medieval experimentou uma revolução caritativa (Davis 2014: 935–950). Esta revolução influenciou a cultura mais ampla, infundindo compaixão nela, como é 'evidente em textos hagiográficos, literatura devocional, imagens visuais, teologia e o surgimento de novas formas de devoção ao sofrimento e à humanidade de Jesus (Davis 2014: 943).

Mesmo durante as eras da Reforma e pós-Reforma, com seu foco na renovação 'espiritual', a prática da caridade não foi abandonada. A Reforma Protestante atacou as 'boas obras', pois eram consideradas antitéticas à salvação pela fé. Caso contrário, ela continuou o legado da caridade redirecionando 'motivos caritativos' (Schen 2002: 68, 170).
Reformadores como João Calvino destacaram a relevância da pobreza espiritual e material e dos atos de caridade (Pattison 2006).

Na Europa pós-Reforma, economistas políticos modernos como Adam Smith e Thomas Malthus podem ser entendidos como escritores de teologia natural – discurso sobre Deus baseado em 'fatos' observáveis em vez de revelação divina como as escrituras. De relevância para a discussão da pobreza é a estrutura teológica de tais pensamentos econômicos, que requer que os crentes justifiquem Deus diante do problema do mal (uma ação retórica conhecida como 'teodiceia'; Oslington 2000: 32–44; Waterman 2002: 917;

2021: 17). O relato malthusiano da escassez – de que não há recursos ou bens suficientes para todos – é considerado por alguns como uma ocasião para o "desenvolvimento humano" e "o exercício da virtude" (Waterman 2014: 107; 2002: 17). Ainda assim, a escassez é uma questão contestada conceito, uma vez que alguns o concebem como uma necessidade natural, enquanto outros argumentam que é socialmente construído (Long, Fox e York 2007: 29–75; Barrera 2005).

Estudiosos como Max Weber, que escreveu *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1930), abordam a piedade de forma diferente. Argumenta-se que a Reforma Protestante fomentou "ascetismo mundano" e levou ao trabalho árduo e a uma cultura de poupança, contribuindo para o aumento da riqueza (embora alguns tenham contestado esta tese; Becker e Woessmann 2009: 531–596). De acordo com esta visão, a piedade pessoal conduz ao sucesso económico como um uma sociedade que valoriza o trabalho duro promoverá um quadro de entendimento que torna os pobres responsáveis por sua pobreza e seu alívio.

Entre as respostas eclesiásticas, a Doutrina Social da Igreja é sem dúvida a mais desenvolveu uma reflexão teológica sobre a pobreza. Desde a encíclica do Papa Leão XIII em 1891, A Doutrina Social Católica desenvolveu-se através de uma série de concílios eclesiásticos, encíclicas, e um crescente corpo de literatura teológica, e envolveu-se com problemas sociais, incluindo a pobreza. Ganhou impulso especialmente a partir do Concílio Vaticano II (1962–1965), a ascensão da teologia da libertação na América Latina desde o final dos anos 1960 e início dos anos 1970, e a recente renovação sob o Papa Francisco. Um aspecto essencial desse desenvolvimento é o debate sobre o pecado social, introduzido pela primeira vez pelos bispos latino-americanos que desenvolveram a teologia da libertação

teologia. Esta ideia teológica de pecado social ou estrutural foi bem reconhecida em ensino magistral recente (Finn 2016: 136–164).

Seguindo o movimento do século XIX, exemplificado em *A Theology for the Social Gospel* (1917) de Walter Rauschenbusch, os evangélicos mantiveram várias posições sobre a filantropia cristã e a busca por justiça social. Levou algum tempo para que eles esclarecessem a relação entre atos de caridade e evangelismo. Eventos como o Congresso Wheaton (9 a 16 de abril de 1966), a Declaração de Chicago (1973) e a assinatura do Pacto de Lausanne (julho de 1974) contribuíram para um compromisso renovado com o envolvimento social no alívio da pobreza. A maioria dos evangélicos passou a defender a necessidade de obras de caridade (Sider, Olson e Unruh 2002: 13).

Há um consenso crescente de que obras de caridade e fé são inseparáveis, e diversas tradições eclesiásticas (ortodoxa, católica e protestante) estão atualmente engajadas em diversas iniciativas de caridade. Há uma convicção geral de que a incapacidade de compartilhar com os pobres e estranhos representa um mau funcionamento da fé, não uma fé devidamente engajada (Volf (2011: 91).

## 2.2 Pobreza voluntária: a pobreza como mistério

Pobreza voluntária significa tornar-se pobre por escolha própria. Nas tradições cristãs, sempre esteve ligada à caridade (boas obras) e à semelhança de Cristo. O 'ponto de referência transcendente', como no caso de Francisco de Assis, 'não era a pobreza em si, mas a voluntariedade de ser pobre, como Cristo a havia realizado no mais alto grau' (Melville 2011: 120). Em outras palavras, ao renunciar aos bens terrenos, não se está se tornando pobre por uma idealização da pobreza em si. Em vez disso, o crente cristão que prefere ser voluntariamente pobre se identifica com Cristo e o imita *(Christoforme).*

Padres monásticos como São Pacômio, São Basílio e São Bento ensinaram e praticaram a pobreza voluntária como um modo de vida que promove a caridade. No cerne de tais práticas está a crença de que a própria saciedade deve ser também a saciedade do outro. O que está sendo buscado não é a saciedade dos apetites terrenos, mas a saciedade do anseio por Deus (um desejo que inerentemente não pode ser saciado). Ascetismo é uma técnica que dispõe os crentes a lutar para superar suas paixões e atingir o objetivo da boa vida em Deus (expresso em termos de deificação). O objetivo é atingir o autodomínio e a virtude, manifestados na caridade fraterna, que é o antídoto para o amor-próprio (Maximus the Confessor 1995).

A pobreza voluntária como forma de vida espiritual tornou-se predominante no catolicismo medieval por causa de ordens mendicantes como os franciscanos. O fundador do movimento voluntário de pobreza, Francisco de Assis, via a pobreza não apenas como um estado no qual uma pessoa cai, mas um chamado ao qual se deve responder. A resposta de Francisco ao chamado da pobreza foi transformada em uma irmandade. Por meio desse chamado, a pobreza se torna um mistério (Speelman

2018: 3; Micó 1997: 275). Um mistério não é um problema que precisa ser resolvido. Em vez disso, é antecipa uma revelação da verdade para a qual aponta. Como tal, a pobreza voluntária torna a pobreza 'uma virtude e um caminho para uma vida boa' (Speelman 2018: 2). O que constitui uma vida boa não é a aquisição de propriedade, mas encontrar sabedoria sobre como usar as posses terrenas de uma forma que atenda às necessidades dos pobres (Todeschini 2009: 28, 76; Speelman 2018: 5).

A valoração positiva da pobreza e a atitude negativa dos franciscanos em relação às posses foram motivadas pelo que é conhecido como *usus pauper* (uso restrito; Speelman 2018: 3). Ao lado dos chamados espirituais, que defendiam o uso restrito de bens, estavam os conventuais que enfatizavam o uso moderado (Jones 1995: 412). A compreensão de Aquino sobre a pobreza voluntária era em termos de renúncia à propriedade, não proibição de usar bens como tais (Jones 1995: 413). Embora não possuíssem propriedades, os

Os franciscanos recebiam bens para consumo com base em uso restrito (Lambert 1998: 71). Os frades praticavam uso restrito de bens, recebendo apenas material sem valor. Em relação ao dinheiro, Rosalind Brooke aponta que eles 'francizaram mais que Francisco' (Brooke 2006: 79).

Pequenas diferenças à parte, os grupos que promoviam a pobreza voluntária promoviam todos uma espécie de desapropriação para compartilhar com os pobres. Toda a ideia de pobreza voluntária é motivada por um propósito espiritual mais elevado. É promover a doação de presentes sem qualquer expectativa de retorno, para gerar 'uma comunidade de compartilhamento ilimitado' na perspectiva da plenitude (Speelman 2018: 4).

Para Gustavo Gutiérrez, a tradição da pobreza voluntária não se baseia na idealização da pobreza material. Em vez disso, é o amor ao próximo, porque a pobreza é considerada 'uma expressão do pecado, isto é, de uma negação do amor'. Por isso é 'incompatível com a vinda do Reino de Deus, um Reino de amor e justiça' (Gutiérrez 1988: 168). Deste ponto de vista, a pobreza é um escândalo e os crentes cristãos são exortados a demonstrar 'solidariedade com os pobres' e 'protestar contra a pobreza' (Gutiérrez 1988: 172). O que Gutiérrez pede uma síntese de solidariedade com os economicamente pobres e de fazer da pobreza espiritual um ideal. O modelo para isso é Cristo, que em total humildade se esvaziou de sua divindade (conhecido como *kenosis;* Fil 2:1–11). Ele voluntariamente se empobreceu para fazer os pobres ricos (1 Cor 8:9). A igreja é chamada a imitar Cristo e sua práxis, na medida em que puder, para demonstrar sua solidariedade com os economicamente pobres e protestar contra a pobreza (Moltmann 1995).

## 2.3 Frugalidade como modo de vida

Nas tradições cristãs, a frugalidade é frequentemente discutida sob o tema da mordomia e é fundamentada nas escrituras. O apóstolo Paulo relaciona a mordomia à fidelidade (1 Cor 4:2). A mordomia e sua relação com a fidelidade econômica são discutidas no Catecismo de Heidelberg, que em sua exposição do oitavo mandamento oferece 'negativo

'proibições' – vícios a evitar – e 'mandatos positivos' – virtudes que os administradores fiéis exercem. Essas virtudes, como Ursinus descreve, são '(1) justiça comutativa, (2) contentamento, (3) fidelidade, (4) liberalidade, (5) hospitalidade, (6) parcimônia e (7) frugalidade' (Ballor 2020: 374). Com base nessa exposição, a frugalidade pode ser entendida como 'uma dimensão da administração'. Para o presente escritor, no entanto, uma abordagem direta da frugalidade é preferível à "genérica apelo para uma administração sem padrões e responsabilidades especificados' (Nash 1995: 145).

Tal como a pobreza voluntária, a frugalidade é um modo de vida que requer formação (Avotins 1977: 214–217). Ao contrário da pobreza voluntária, a frugalidade não é um chamado para uma vida de pobreza. Em vez disso, é, como Aristóteles disse, um 'meio-termo entre a despesa excessiva, o desperdício ou o consumo extravagante, por um lado, e a avareza, a mesquinharia ou a mesquinharia, por outro' (2009: 66–67). James A. Nash define-o como "moderação, temperança, economia, relação custo-eficácia, utilização eficiente, e uma satisfação com a suficiência material'. Ele continua, 'como tal, a frugalidade prospera em conservação consciente, consumo comedido, eficiência óptima, reciclagem e uma insistência na durabilidade e reparabilidade incorporadas' (1995: 144). Em resumo, é um modo de vida com um nível relativamente baixo de consumo.

Para os primeiros cristãos, uma vida de virtude implicava praticar a moderação ao adquirir e consumir bens econômicos. Em 1 Timóteo 6:6–10, Paulo encoraja os cristãos a viver uma vida de suficiência ou 'contentamento'. Teólogos patrísticos como João Crisóstomo, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Ambrósio de Milão encorajaram estilos de vida frugais para o benefício dos pobres (Walsh e Langan 1977: 113–151). Até mesmo reformadores como João Calvino escreveu que a regra do amor molda a regra da moderação, para enfatizar o ponto importante de que a frugalidade, como uma manifestação de responsabilidade/administração a Deus, inspira amor ao próximo ou cuidado com os pobres (Freudenberg 2009: 1–7).

A frugalidade, segundo Sir George Mackenzie, é uma antiga virtude oposta à avareza e luxo (1691: 2). É o desígnio de Deus para os crentes – sob a Antiga e a Nova Aliança – cultivar a frugalidade aceitando as 'sementes da sobriedade e moderação' e rejeitando a 'avareza e o luxo' (1691: 5). A providência de Deus opera por meio da prática da frugalidade que encoraja a mordomia e a liberalidade – doação generosa – ao próximo. De acordo para Mackenzie, o princípio regulador da comunidade deveria ser a frugalidade, o que promove a liberalidade e não a obtenção de riqueza através da conquista (1691: 8).

Para neocalvinistas como Herman Dooyeweerd, a economia não é um esforço para a aquisição de riqueza, mas uma atividade que supera a escassez (Hengstmengel 2012: 421). Frugalidade implica 'evitar maneiras supérfluas ou excessivas de atingir nosso objetivo' (Dooyeweerd 1984: 67). Frugalidade 'traz o bem, não apenas durante a escassez, mas também durante a abundância. Isso não apenas sustenta a prosperidade futura, mas também estimula a originalidade, responsabilidade e generosidade' (Basden 2020: 199).

A história do cristianismo geralmente fala alto sobre a importância da vida frugal e contém 'fontes importantes e inspiradoras de uma economia de frugalidade' (Ims e Jakobsen 2008: 181). A frugalidade é essencial porque os bens finitos têm 'um limite natural' e porque ajuda os crentes cristãos a praticar a moderação (Ims e Jakobsen 2008: 181). Um estilo de vida minimalista, como a vida frugal, encoraja o exercício do autocontrole no uso apenas dos bens consumíveis que são necessários. No entanto, um minimalista pode se concentrar em gastar

menos e evitar desperdício sem necessariamente se tornar frugal. Embora tanto a frugalidade quanto o minimalismo possam ser traduzidos em princípios econômicos, a frugalidade pode ser considerada uma 'forma de capital espiritual' (2008: vii) e abre 'a mente para bens espirituais, como liberdade interior, paz social e justiça, ou a busca por Deus ou "realidade última"' (2008: 3).

Ser frugal não significa que se deva abster-se de fazer aquisições e que o uso da riqueza seja mau em si mesmo. Em vez disso, sugere que as atitudes dos indivíduos em relação à aquisição a riqueza material pode ser má (Langholm 1992: 209). 'Embora o chamado à frugalidade não exija a partilha da pobreza, ainda exige a partilha solidária para eliminar a pobreza' (Nash 1995: 147). A frugalidade demonstra profundidade espiritual e é orientada para os outros, permitindo que os crentes desenvolvam uma disposição caridosa.

## 2.4 Pobreza como conceito: seu papel metodológico na teologia

A pobreza não é apenas um fenômeno empírico, mas também um conceito que requer considerações descritivas e normativas. Pesquisadores da pobreza não concordam sobre a definição, verificação e medição da pobreza, o que atesta o fato de que a pobreza é uma 'espessa' e conceito contestado (Spicker 2007: 229–243; Laderchi, Saith e Stewart 2006: 19–53; Schweiger e Graf 2015: 2). No entanto, sem diálogo com os pobres e sua agência, qualquer compreensão e articulação da pobreza pode ser deficiente e pode até perpetuá-la (Schweiger 2016: 104–115; Deveaux 2013: 125–150).

Os teólogos clássicos admoestaram os crentes cristãos sobre a necessidade de solidariedade com os pobres por meio de seus sermões e cartas pastorais, demonstrando uma leitura da Bíblia da perspectiva dos pobres. Estudiosos bíblicos contemporâneos sugerem que os fiéis leem a Bíblia dialogicamente com os pobres (West 2003: 1–62). Embora os teólogos historicamente sugeriram a leitura da Bíblia a partir da perspectiva dos pobres, isto a compreensão da opção pelos pobres desenvolveu-se recentemente de forma mais completa. Nos últimos cinco décadas, compreender a "opção preferencial pelos pobres" tornou-se crucial para construindo uma teologia que aspire a ser relevante para a situação dos pobres. A opção pela pobre implica fazer do pobre ou da experiência da pobreza o ponto de partida ou fonte da teologia (o *locus theologicus;* Kirwan 2012: 255).

A "opção pelos pobres" foi primeiramente articulada pelos bispos católicos latino-americanos, em conferências como Medellín (1968) e Puebla (1979). Mais tarde, na década de 1980, foi oficialmente entrou na corrente sanguínea teológica da igreja (Surlis 1988: 128–130). A elevação

dos pobres como fonte de teologia atraiu muitas críticas. No entanto, a opção pelos pobres é uma convocação para a coerência da ortodoxia (crença correta) e da ortopráxis (ação correta; Gutiérrez 1992: 26–33). A pobreza desempenha um papel metodológico crucial na teologia, promovendo a solidariedade com os pobres.

## 3 Envolvimento interdisciplinar na pobreza e seu alívio

Dado que várias disciplinas estudam a questão da pobreza, é importante compreender alguns de seus pontos salientes de interação com a teologia. Este artigo não permite uma relato aprofundado dos vários pontos de conexão; em vez disso, oferecerá alguns exemplos que chamam a atenção para questões significativas. Os teólogos podem se beneficiar do envolvimento com estudos não teológicos sobre a pobreza, pois tais estudos podem reduzir e inapropriadamente posicionar a teologia (negativamente), mas também pode contribuir para o enriquecimento da teologia (positivamente). Assim, os teólogos não podem ser espectadores indiferentes, pois a teologia pode contribuir aos discursos de pobreza, mesmo quando tais discursos não fazem referência direta à teologia.

## 3.1 O estado de bem-estar social secular e a filantropia cristã

Os discursos "seculares" sobre o desenvolvimento frequentemente se referem à "religião" (ou "fé") como capital social. Eles reconhecem e apreciam os bens religiosos (tangíveis e intangíveis) e ampliam o aspecto utilitário ou funcional da religião. No entanto, a comunidade cristã oferece mais do que apenas capital social que apoia os pobres no combate à pobreza. Funcional ou visões pragmáticas da religião e seus ensinamentos (teologias) que são apropriados em abordagens baseadas na fé para o desenvolvimento tornaram-se um tópico de debate.

É importante notar que nem todas as iniciativas de desenvolvimento cristão que afirmam ser baseadas na fé têm fundamentos teológicos. Além disso, suas formas institucionais às vezes sofrem de uma falta de pensamento teológico sobre como operam. Mesmo quando há algum pensamento teológico, pode ser simplesmente usado para promover ou sustentar o status quo moldado pela ideologia liberal de livre mercado. É por isso que alguns estudiosos argumentam que a fé baseada o desenvolvimento pode ser um instrumento de promoção da ideologia capitalista liberal global (Tsele 2001: 205).

Esforços de desenvolvimento baseados na fé (filantropia cristã) que operam em nível nacional têm que interagir com o estado, que também é uma entidade investida no bem-estar. Tal interação pode envolver cooperação (mantendo a autonomia) ou subordinação de instituições cristãs de desenvolvimento ao estado de bem-estar (Petersen, Petersen e Kolstrup 2014: 81–104). A filantropia cristã existia muito antes do surgimento do estado de bem-estar social secular, e ambos se desenvolveram mantendo relativa autonomia. Gradualmente, no entanto, a relação entre os dois passou a assumir uma forma hierárquica, com o bem-estar

Estado subordinando a filantropia cristã. Consequentemente, a filantropia cristã tem
sido obrigado a funcionar sob os termos estabelecidos pelo estado de bem-estar social. Porque o estado
o controle pode variar em diferentes contextos geográficos, considerações empíricas são essenciais
para determinar quais palavras ou quadros restringem a filantropia cristã. Como regra geral,
no entanto, é crucial estar atento para que não haja qualquer compromisso entre o estado-providência e
A filantropia cristã leva ao controle e à subordinação.

Esses modos de interação têm implicações para a teologia que busca abordar a pobreza.
A subordinação da filantropia cristã resulta em entidades baseadas na fé sendo vistas como meros
apêndices do estado de bem-estar social. Consequentemente, a reflexão teológica não é mais
considerado relevante ou aceitável apenas na medida em que ecoa vozes seculares. Legalmente, o
O estado pode impor exigências legais e administrativas que separem a esfera "espiritual" da igreja
atividades de seus serviços filantrópicos, criando um "dilema eclesiológico" na autocompreensão da igreja
(Brodd 2005: 245–263). Organizações baseadas na fé, que são atores essenciais do bem-estar social (Haynes
2007: 43, 47), levantam, portanto, questões importantes relacionadas à autocompreensão teológica da
igreja.

Ideologicamente, esta subordinação significa que a teologia não será capaz de criticar a
pretensões ideológicas do estado de bem-estar. A teologia tem a capacidade crítica de engajar o estado de
bem-estar na medida em que este último falha em entregar o que promete. Embora se legitime com
base na garantia do bem-estar de seus cidadãos (Gough 1979: 11–15; Gray
1908: 68, 324), o estado também existe 'contra seus súditos', uma vez que prioriza seus interesses
sobre o bem-estar de seus cidadãos (Gray 1908: 67). É, portanto, vital que uma teologia da pobreza não
seja subserviente ao estado de bem-estar.

## 3.2 Marxismo, teoria da dependência e teologia da libertação

Uma das primeiras trajetórias teológicas a emergir da interação com modos seculares de pensamento é a
teologia da libertação. Os teólogos da libertação latino-americanos aprimoraram sua análise
ferramentas, recorrendo a perspectivas da teoria da dependência e do marxismo para compreender a
pobreza e construir uma teologia dos pobres. A teoria da dependência é o resultado de uma
estudo conduzido sob os auspícios da Comissão Econômica das Nações Unidas para a América Latina
na década de 1950 (Ferraro 1996). O estudo mostra que, na medida em que a troca econômica é
principalmente sobre a transferência de recursos naturais de nações periféricas subdesenvolvidas para
nações mais ricas, ela enriquece ainda mais os países desenvolvidos enquanto empobrece os
países subdesenvolvidos (Ferraro 1996). Na época, as duas alternativas disponíveis para ajudar o mundo
subdesenvolvido a se desenvolver e reduzir a pobreza eram os caminhos marxista e liberal. A concepção
marxista do capitalismo global é que ele sustenta um sistema internacional hierárquico que dispõe as
nações subdesenvolvidas à exploração (Novak 1991: 126–150). Sua interação com a teoria da dependência
e o marxismo levou os teólogos latino-americanos a desenvolver a teologia da libertação como uma
resposta aos desafios da pobreza.

Gustavo Gutiérrez (1988: 49) considera dependência e libertação 'termos correlativos' – um implicando o outro. Libertação é liberdade das relações econômicas e políticas que relegam o mundo subdesenvolvido à opressão e à exploração. Metodologicamente, a teologia da libertação difere da teologia tradicional. Os teólogos da libertação articulam isso em termos de uma "ruptura epistemológica" (ecoando Louis Althusser num contexto diferente; cf. Sobrino 1981: 35) – um afastamento da teologia tradicional (e da filosofia) em direção à adoção das ciências sociais.

Para os teólogos da libertação, Deus tem "uma opção preferencial pelos pobres", que são, portanto, os *locus theologicus.* A libertação política da dependência e da pobreza é considerada salvação (Gutiérrez 1988: 150–152, 168). Teologicamente, esta visão baseia-se fortemente na doutrina bíblica metáfora do êxodo, dizendo que os pobres deveriam experimentar o êxodo (uma fuga) do jugo do subdesenvolvimento e da pobreza, assim como os israelitas experimentaram a libertação escravidão no Egito (Hebblethwaite 1993: 105–107). Como uma reflexão teórica (ou teológica) sobre a práxis, a teologia da libertação visa recuperar a agência perdida dos oprimidos para tomar seu destino em suas próprias mãos. É por isso que os teólogos da libertação privilegiam a práxis sobre a teoria.

O uso da teoria da dependência e das categorias conceituais marxistas como ferramentas para entender as relações de dependência e moldar uma resposta teológica tem sido criticado no domínio teológico (Kirk 1986: 129–136; Ratzinger 1984: 17–20). John Milbank, que defende o "agostinianismo crítico pós-moderno" (amplamente conhecido como Ortodoxia Radical), oferece pelo menos três respostas críticas a ele. Ele afirma que a teologia da libertação subsume teologia sob as ciências sociais. Se a teologia se expressa somente através do marxismo ou serve somente como motivação para a ação social, ela é desprovida de qualquer conteúdo único e despojada de sua capacidade crítica. A absorção acrítica da teoria social torna a teologia subserviente a o primeiro e reflete a distinção kantiana entre teologia e ética (Milbank 2006: 237–249). Ele também critica a teologia da libertação por reduzir a salvação a uma "salvação quase marxista" ou libertação sociopolítica, e priorizar a práxis sobre a teoria (Milbank 2006: 235–237, 250–256).

Alguns acadêmicos do Sul Global responderam à crítica de Milbank. Por exemplo, Manuel Mejido argumenta que a teologia da libertação é uma ciência de orientação crítica e é distinta da teologia tradicional, que é uma ciência histórico-hermenêutica (Mejido 2005: 119). Nelson Moldonado-Torres afirma que os teólogos da libertação não devem ser acusados de subsumindo a teologia ao pensamento secular (Moldonado-Torres 2005: 46, 53) – em vez disso, eles trazer o pensamento secular para a teologia.

Uma crítica adicional a Milbank é que ele ignora o contexto colonial mais amplo e exibe um viés eurocêntrico não reconhecido. Ele escreve que os teólogos da libertação latino-americanos deveriam ter adotado o integralismo francês representado por teólogos como Henri

De Lubac, em vez da versão alemã do integralismo proposta por Karl Rahner.
Ele é visto como tratando teólogos latino-americanos como se fossem incapazes de inovação teológica e pudessem apenas aplicar teorias/teologias aprimoradas no Norte Global. Em resposta à crítica acima de Milbank, há também uma preocupação de que ela ignora o contexto de língua espanhola representado por teólogos da libertação como Ignacio Ellacuría, que emprega uma "visão não contrastante da salvação" (Lee 2003: 241). Além disso, tratar a teologia da libertação como um discurso monolítico também é uma deficiência da crítica acima.
Por exemplo, a trajetória traçada por Ellacuría, que se inspira na filosofia de Xavier Zubiri, desenvolvido posteriormente por Jon Sobrino, demonstra 'confiança em uma corrente filosófica mais ampla do que simplesmente o pensamento marxista' (Lee 2003: 241). Ellacuría e Sobrino mantêm uma distância crítica do marxismo (Tombs 2002).

É importante notar que a teologia da libertação, com todas as suas deficiências, não é uma teoria esgotada. modo de pensamento. Há trabalhos teológicos que argumentam que ele ainda pode fazer sentido em um contexto global dominado pelo neoliberalismo triunfal. O livro de Daniel M. Bell Jr, *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (2001), é um exemplo. Uma vertente importante da teologia da libertação que merece atenção é a teologia da libertação negra, proposta pela primeira vez por James Cone (1970) e desenvolvida nas últimas décadas por
estudiosos como Traci C. West. A teologia da libertação de West segue uma abordagem dialógica para desenvolvendo uma ética social cristã libertadora dentro do contexto do racismo e da violência de gênero (2006). Sua abordagem promove atos individuais e coletivos de resistência contra a injustiça social (1999).

Como um contra-desenvolvimento ao liberacionismo na América Latina e na África, pode-se referir ao chamado evangelho da prosperidade. A origem e a disseminação dos ensinamentos da prosperidade são traçadas ao cristianismo americano, obcecado com um hiperfoco no materialismo egoísta e consumismo (Fee 2006: 17; McConnell 1990: 170). Há uma alegação de que o evangelho da prosperidade problematiza os pobres em vez da pobreza em si.

## 3.3 Teologia e abordagem dos direitos humanos

Enquanto a caridade cristã visa dar apoio aos pobres, a justiça social cristã desafia as estruturas sociopolíticas que tornam ou mantêm as pessoas pobres. No entanto, em erudição moderna (incluindo teologia, até certo ponto) a linguagem da justiça tem substituiu a ênfase pré-moderna na noção de caridade. Permeando as discussões sobre Justiça social cristã são questões sobre se a justiça social e o amor ou caridade cristã são antitéticos um ao outro (Niebuhr 1980: 244). O termo "caridade" foi até mesmo rebaixado e contrastado com a noção de justiça, como se os dois fossem competitivos e mutuamente exclusivos. O primeiro é entendido como esmolas, enquanto o último é considerado a abordagem correta para lidar com a pobreza. No entanto, se bem entendida, a caridade – como uma expressão
de ágape/amor – é inseparável e complementar à noção de justiça (Weil 1959:

96). A própria distinção entre caridade e justiça é uma invenção moderna. Fundindo as duas, pode-se falar de 'justiça generosa' (Forrester 1997: 233). A complementaridade entre justiça e misericórdia (ou atos de misericórdia) pode ser explicada da seguinte forma: 'justiça envolve abster-se de tomar o que não lhe pertence (dos pobres ou da igreja principalmente), e misericórdia envolve dar o que você possui aos pobres' (Tuckness e Parrish 2014:
92).

A tensão entre o amor e a justiça, e entre a justiça e a misericórdia, também foi invocado em relação à injustiça epistêmica. Abordar a injustiça epistêmica do ponto de vista dos pobres é necessário para abordar a pobreza (Schweiger 2016: 104–115).
trajetória teológica conhecida como teologia da transformação, representada por estudiosos como Clemens Sedmak, argumentou a favor do privilégio da misericórdia sobre a justiça porque, apesar da vontade de reverter a injustiça epistêmica, há sempre uma limitação do conhecimento. Há sempre a 'ferida do conhecimento' que exige o reconhecimento dos pobres por misericórdia, considerando-os como fontes de revelação ou conhecimento teológico (Sedmak 2007: 114, 115).

A justiça social cristã requer o reconhecimento e a capacitação dos pobres. Em suas distintas idioma, os teólogos da libertação destacaram a necessidade disso. Seu foco em 'comunidades de base' (Boff e Boff 1984: 9; Boff 1986) e a necessidade de 'conscientização'
acentuar a necessidade de empoderar os pobres, aumentando a consciência crítica da sua situação social realidade com a visão de mudá-la através da reflexão e da ação (Freire 1998: 499). Mais radical é o método de leitura contextual da Bíblia proposto e praticado como uma ferramenta hermenêutica por alguns círculos da teologia da libertação. Quando usado para ler e interpretar a Bíblia com os pobres, ele demonstra outra forma de empoderamento e reconhecimento que inverte desconhecimento e injustiça epistêmica/hermenêutica (West 2003: 1–62).

Alguns argumentam que as ideias, percepções e práticas cristãs encorajam o "desenvolvimento centrado nas pessoas" (Haynes 2007: 21) no qual os pobres não são tratados simplesmente como objetos de caridade/amor e justiça, mas são considerados agentes ou participantes ativos em seu próprio desenvolvimento. A comunidade cristã é uma comunidade de discipulado igual que capacita os pobres ao afirmar sua humanidade, sua significância na sociedade e sua
direito de ser agentes de seu próprio desenvolvimento. Todo o edifício do desenvolvimento não pode se manter de pé sem focar nos sujeitos humanos ou agentes do desenvolvimento que merecem reconhecimento.

O reconhecimento também está vinculado à noção de direitos humanos que se tornou a "ética global da nossa era secular" (McNeill e St Clair 2009: 44). Desde o Iluminismo, a questão dos direitos humanos – seja em sua versão individualista nas sociedades capitalistas ou em sua versão coletivista nas sociedades socialistas – ganhou ressonância entre aqueles que aspiram realizar relações econômicas e sociais justas.
Nas últimas décadas, a pobreza e o desenvolvimento

foi concebido à luz dos direitos humanos, como pode ser exemplificado nos artigos 1 e 2 da Declaração de Viena: "O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável" e um expressão da “plena realização do direito dos povos à autodeterminação” (McNeill e St Clair 2009: 46).

A recepção global do discurso dos direitos humanos é mista. Por um lado, há uma aceitação positiva, uma vez que os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável associam os direitos humanos e a redução da pobreza. Por outro lado,
Por outro lado, há críticas ao uso de palavras como "violação" e "abolição" para promover o argumento de que a pobreza é uma violação dos direitos humanos. Além disso, há uma suspeita de que tal linguagem pode ser usada pelo mundo desenvolvido para difamar o mundo em desenvolvimento, problematizando as condições sociopolíticas que exacerbam a pobreza.

Argumentos para a validade universal dos direitos humanos geralmente são baseados em fundamentos legais. No entanto, as abordagens filosóficas (normativas) e empiristas também fundamentam os direitos humanos fontes extrajudiciais de moralidade, como cultura e religião. Tais abordagens argumentam que os direitos humanos estão 'organicamente enraizados em *todas* as culturas', oferecendo assim uma 'sólida base empírica para reivindicações de universalidade' (Uvin 2004: 26, 25, ênfase original). Teólogos como Hans Küng e Jürgen Moltmann (1990) argumentam que a dignidade humana intrínseca enraizada no mistério de ser criado à imagem de Deus *(imago Dei)* deve fundamentar os direitos humanos.
Eles não estão a rejeitar o aspecto legal dos direitos humanos, mas sim a infundir direitos humanos direitos com a densidade metafísica que eles merecem. Há também oposição ao discurso dos direitos humanos no domínio teológico. Por exemplo, teólogos pós-liberais como John Milbank, Daniel Bell Jr. e Stanley Hauerwas repudiam o relato secular dos direitos humanos direitos, argumentando que tem limitações e é incompatível com a compreensão cristã dos direitos fundamentados na igreja (em oposição à *pólis;* Regan 2010: 178–204).

A interação entre direitos humanos e teologia em suas abordagens à pobreza não é apenas de reciprocidade positiva. Há também disjunções, das quais três são dignas de nota de menção aqui. Primeiro, teólogos e defensores dos direitos humanos podem discordar sobre os fundamentos de suas ações. Por exemplo, teólogos argumentariam que a justificativa teológica para tratar bem as pessoas não é equivalente à afirmação da universalidade de direitos humanos. Em segundo lugar, devido a estas diferentes posições, os teólogos podem argumentar que a religião (ou teologia) pode ter precedência sobre os direitos humanos quando os dois estão em oposição. Terceiro, deve-se reconhecer que os sistemas religiosos ou teológicos não são 'nem fixos nem monolíticos', o que implica que eles podem incluir textos contraditórios (Uvin 2004: 26).
Por exemplo, textos (ambíguos) podem ser citados para legitimar ou tolerar práticas como a escravidão e o patriarcado. A interação entre a teologia e as abordagens dos direitos humanos pobreza e desenvolvimento são, portanto, controversos.

## 3.4 A abordagem das capacidades: uma avaliação teológica

Dois acadêmicos proeminentes avançaram a perspectiva da capacidade no desenvolvimento humano. Eles são o premiado economista indiano Amartya Sen e a filósofa americana Martha Nussbaum, de Harvard. A abordagem de capacidades (AC) para redução da pobreza e desenvolvimento foca em direitos e acesso a bens e serviços básicos que ajudam a sustentar a vida e permitem o florescimento. Conforme articulado em sua obra seminal *Desenvolvimento como Liberdade,* Sen entende o desenvolvimento como uma expansão de capacidades. Ela envolve a remoção de fatores que limitam a liberdade das pessoas para encorajar os indivíduos a liberar 'a

capacidade de levar o tipo de vida que ele ou ela tem motivos para valorizar' (Sen 1999: 1, 87).

A CA é distinta da teoria rawlsiana de justiça, que coloca ênfase na renda e nos bens primários. Ela critica o utilitarismo do assistencialismo social (Sen 2005: 153–154).
Sen argumenta que a economia do bem-estar deve ir além da utilidade individual e abraçar a necessidade de informações sobre saúde geral e longevidade. Em 'Economia do Bem-Estar e a
No Mundo Real, Sen argumenta que o trabalho de cuidado das mulheres não é reconhecido como trabalho e que a abordagem dos direitos humanos não critica isso (Sen 1986). A razão é, como Nussbaum aponta, que a abordagem dos direitos humanos falha em superar a dicotomia entre o privado e o público (Nussbaum 2002: 129). Em geral, a AC e a abordagem dos direitos humanos concordam na promoção da liberdade pessoal; no entanto, a primeira vai além
esta afirmação para argumentar que para as pessoas serem livres e terem algo, elas também devem ser livre para fazer essa coisa (Sen 2005: 154).

Reflexões teológicas sobre AC floresceram, encorajadas pela inclusão da religião e noções religiosas em AC. Em *Women and Human Development,* Nussbaum (2000: 179) reconhece a liberdade de religião e práticas religiosas como essenciais para AC. Tal reconhecimento não se baseia na função da religião como capital social, que é amplamente reconhecida, mas em seu valor intrínseco. Isso não é negar que alguns ensinamentos religiosos podem promover ou legitimar práticas prejudiciais, como também apontado por Nussbaum, que então embarca na formulação de uma teoria do dano. Steven C. van den Heuvel, que argumenta que há uma afinidade entre AC e teologia, aponta que a "boa vida" é comum a

tanto a AC quanto a teologia (2016: 67). Ele se concentra nos direitos da vida corporal, argumentando que há uma afinidade entre o desenvolvimento emocional e a 'corporeidade' ou 'ser humano' (Heuvel 2016: 68–71). Sua proposta de que a categoria de esperança seja adicionada à AC pode ser considerada uma contribuição teológica confiável.

Recentemente, Séverine Deneulin desenvolveu o “desenvolvimento humano integral” como uma abordagem produtiva intersecção entre AC e pensamento social católico – uma 'abordagem de capacidade espiritualmente estendida' (2018: 1–36). Como a teologia da libertação, a AC pode ser vinculada a vários loci. Por exemplo, Deneulin e Augusto Zampini Davies sugerem que os conceitos de 'pecado estrutural' na teologia e 'incompetência estrutural' na AC são congruentes e podem ser sinergizados para desenvolver uma explicação da responsabilidade moral relevante para a AC (2016: 2).

Reflexões sobre AC do Sul Global, como a África, expandem seu horizonte por meio da interação com filosofia e teologia fundamentadas na comunidade e na relacionalidade. Desenhando sobre o conceito de *Ubuntu,* os estudiosos africanos questionaram o foco individualista da AC, argumentando que o locus deveria ser a relacionalidade (Hoffmann e Metz 2017: 153–164).

# 4 Conclusão

Este artigo discutiu algumas das características mais salientes da antiga e complexa relação entre teologia e pobreza. Dado que a escritura é autoritativa para Os crentes cristãos, começaram por olhar para o que a Bíblia ensina sobre a pobreza. Isto foi seguido por um relato das respostas históricas aparentemente divergentes da igreja à pobreza: por um lado, aliviando a pobreza por meio de práticas de caridade e, por outro lado, abraçando a pobreza e a frugalidade como formas de participar das atividades salvadoras de Deus. Porque os discursos seculares contemporâneos sobre a pobreza referem-se à religião e à teologia, também foi necessário mostrar que a teologia tem algo de relevante a oferecer a esses discursos, seja através da interação entre a teoria da dependência e a teologia da libertação, ou através da relação da teologia com as várias vertentes dos estudos de desenvolvimento. O inverso também é verdade: a teologia aprende com discursos seculares não teológicos sobre a pobreza e seu alívio. Embora todas as trajetórias discutidas tenham seus próprios méritos, o recente foco secular nos pobres como sujeitos do desenvolvimento também afetou o domínio teológico. Percebeu-se que, sem esse foco, todos os esforços de desenvolvimento serão em vão. Se a teologia deve falar, ela deve falar a partir de uma posição de sujeito e deve ser cautelosa com qualquer mediação ideológica que oculte a exploração econômica e a opressão dos pobres.

Como uma análise aprofundada do envolvimento teológico com a pobreza também exige explorar como o primeiro aborda questões econômicas, as referências listadas como leituras adicionais incluem livros sobre desenvolvimento econômico de uma perspectiva teológica.

## Atribuições

Machine Translated by Google

# Bibliografia

- **Leitura adicional**


ÿ Anderson, Gary A. 2013. *Caridade: O lugar dos pobres na tradição bíblica.* São Paulo: Editora UFMG.

ÿ Boaheng, Isaac. 2020. *Pobreza, a Bíblia e a África: Fundamentos contextuais para ajudar os pobres.* Carlisle: HippoBooks.

ÿ Samuel, Vinay e Chris Sugden (eds). 1999. *Missão como Transformação: Uma Teologia de Todo o Evangelho.* Oxford: Regnum.

ÿSedmak, Clemens. 2016. *Uma Igreja dos Pobres: Papa Francisco e a Transformação da Ortodoxia.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

ÿ Sider, Ronald. 1999. *Boas Novas e Boas Obras: Uma Teologia para o Todo Evangelho.* Grand Rapids: Baker.

ÿ Thacker, Justin. 2021. *Pobreza global: um guia teológico.* Londres: SCM Press.


- **Trabalhos citados**


ÿ Ahlström, Gösta Werner. 1993. *A História da Palestina Antiga desde o Período Paleolítico até a Conquista de Alexandre.* Sheffield/Minneapolis: Sheffield Imprensa Acadêmica/Fortress.

ÿ Aristóteles. 2009. *A Ética a Nicômaco.* Oxford World's Classics. Editado por Lesley Brown. Traduzido por David Ross. Oxford: Oxford University Press.

ÿ Avotins, Ivars. 1977. 'Treinamento em Frugalidade em Epicuro e Sêneca', *Phoenix* 31, não. 3: 214–217.

ÿ Ballor, Jordan J. 2020. 'Abraham Kuyper e os ensinamentos econômicos do Catecismo de Heidelberg, *Journal of Markets & Morality* 23, n.º 2: 363–390.

ÿ Barrera, Albino OP 2005. *Deus e o Mal da Escassez: Fundamentos Morais da Agência Econômica.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

ÿ Basden, Andrew. 2020. *Fundamentos e práticas de aventuras de pesquisa com Filosofia de Dooyeweerd.* Londres/Nova York: Routledge.

ÿ Bauckham, Richard. 1999. *James.* Londres/Nova York: Routledge.

ÿ Beavis, Mary Ann. 1994. "Não Esperando Nada em Troca": A Imagem de Lucas do Marginalizado', *Interpretação* 48, n.º 4: 357–368.

ÿ Becker, Sascha O. e Ludger Woessmann. 2009. 'Weber estava errado? UM Teoria do Capital Humano da História Econômica Protestante', *The Quarterly Journal of Economics:* 531–596.

ÿ Bell, Daniel M., Jr. 2001. *Teologia da Libertação Após o Fim da História: A Recusa em cessar o sofrimento.* Londres/Nova York: Routledge.

ÿ Bertrand, Marianne, Sendhil Mullainathan e Eldar Shafir. 2004. 'Um Comportamento Visão econômica da pobreza', *American Economic Review* 94, n.º 2: 419–423. https://doi.org/10.1257/0002828041302019

ÿ Blomberg, Craig. 1999. *Nem Pobreza nem Riquezas: Uma Teologia Bíblica das Possessões Materiais.* Novos Estudos em Teologia Bíblica Grand Rapids, MI: Eerdmans.

ÿ Boff, Clodovis e Leonardo Boff. 1984. *Salvação e Libertação: Em Busca de uma Equilíbrio entre fé e política.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

ÿ Boff, Leonardo. 1986. *Ecclesiogenesis: As Comunidades de Base Reinventam a Igreja.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

ÿ Bouckaert, Luk, Hendrik Opdebeeck e Laszlo Zsolnai. 2008. 'Por que frugalidade?', em *Frugality: Rebalancing Material and Spiritual Values in Economic Life.* Berna: Peter Lang, 3–23.

ÿ Brady, David, Agnes Blome e Hanna Kleider. 2016. 'Como a política e Institutions Shape Poverty and Inequality', em *The Oxford Handbook of the Social Science of Poverty.* Editado por David Brady e Linda M. Burton. Nova York: Imprensa da Universidade de Oxford, 117–140.

ÿ Brandle, Rudolf. 2008. 'Esta passagem mais doce: Mateus 25:31–46 e Assistência aos Pobres nas Homilias de João Crisóstomo', em *Riqueza e Pobreza na Igreja Primitiva e na Sociedade.* Editado por Susan R. Holman. Grand Rapids: Baker Academic, 127–139.

ÿ Brodd, Sven-Erik. 2005. 'Igreja, organização e organização da Igreja: algumas reflexões sobre um dilema eclesiológico', *Swedish Missiological Themes* 93, no. 2: 245–263.

ÿ Brooke, Rosalind B. 2006. *A Imagem de São Francisco. Respostas à Santidade em Século XIII.* Cambridge: Cambridge University Press.

ÿ Brown, Peter. 2002. *Pobreza e liderança no Império Romano Posterior.* Hanover, NH/Londres: University Press of New England.

ÿ Brown, Peter. 2012. *Através do Buraco de uma Agulha: Riqueza, a Queda de Roma e a Criação do Cristianismo no Ocidente, 350-550 d.C.* Princeton: Princeton University Press.

ÿ Bruckner, James K. 2008. *Êxodo.* Novo Comentário Bíblico Internacional. Peabody, MA/Carlisle: Hendrickson/Paternoster.

ÿ Brueggemann, Walter. 1975. *A Vitalidade das Tradições do Antigo Testamento.* Louisville: Imprensa John Knox.

ÿ Brueggemann, Walter. 1977. *A Terra: Lugar como Presente, Promessa e Desafio na Fé Bíblica.* Filadélfia: Fortress.

ÿ Calnitsky, David. 2018. 'Teorias estruturais e individualistas da pobreza', *Sociologia Compass* 12, n.º 12: 1–14. https://doi.org/10.1111/soc4.12640

ÿ Cone, James H. 1970. *Uma Teologia Negra de Libertação.* Maryknoll, NY: Orbis Livros.

ÿ Davis, Adam J. 2014. 'Os significados sociais e religiosos da caridade na Idade Média Europa', *History Compass* 12, n.º 12: 935–950. https://doi.org/10.1111/hic3.12207

ÿ Decosimo, David. 2014. *A ética como obra de caridade: Tomás de Aquino e a religião pagã Virtude.* Stanford, CA: Stanford University Press.

ÿ Deneulin, Séverine. 2018. 'Desenvolvimento humano integral através da lente da abordagem de capacidade de Sen e da vida de uma comunidade de fé na Igreja Latina Margens urbanas americanas', *Instituto Helen Kellogg de Estudos Internacionais* 80: 1–36. https://kellogg.nd.edu/integral-human-development-through-lens-sen %E2%80%99s-capacidade-abordagem-e-vida-fé-comunidade-latim

ÿ Deneulin, Séverine e Augusto Zampini Davies. 2016. 'Teologia e Desenvolvimento como Expansão de Capacidade', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72, no. 4: 1–9. https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3230

ÿ Deveaux, Monique. 2013. 'Os pobres globais como agentes da justiça', *Journal of Filosofia Moral* 12, n.º 2: 125–150. https://doi.org/10.1163/17455243-4681029

ÿ Dickson, Charles Richard. 1995. 'A terminologia hebraica para os pobres no Salmo 82', *Hervormde Teologiese Stud* 51, não. 4: 1029–1045.

ÿ Donald, Trevor. 1964. 'O campo semântico dos ricos e dos pobres na sabedoria Literatura hebraica e acadiana', *Oriens Antiquus* 3: 27–41.

ÿ Dooyeweerd, Herman. 1984. *Uma Nova Crítica do Pensamento Teórico, Volume II: A Teoria Geral das Esferas Modais.* Ontário: Paideia Press.

ÿ Downs, David J. 2016. *Esmola: Caridade, Recompensa e Expiação no Início Cristianismo.* Waco: Baylor University Press.

ÿ Fabry, Heinz-Josef. 1978. 'dal, dalal, dallah, zalal', em *Dicionário Teológico do Antigo Testamento.* Editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry. Grand Rapids: Eerdmans, 207–229.

ÿ Fee, Gordon. 2006. *A Doença dos Evangelhos da Saúde e da Riqueza.* Vancouver: Regente.

ÿ Fensham, F. Charles. 1962. 'Viúva, órfão e os pobres na antiga vizinhança Literatura jurídica e de sabedoria oriental', *Journal of Near Eastern Studies* 21, nº: 129–139. http://www.jstor.org/stable/543887

ÿ Ferraro, Vincent. 1996. *Teoria da Dependência: Uma Introdução.* South Hadley, MA: Faculdade Mount Holyoke.

ÿ Finn, Daniel K. 2016. 'O que é uma estrutura social pecaminosa?', *Estudos Teológicos* 77, não. 1: 136–164. https://doi.org/10.1177/0040563915619981

ÿ Forrester, Duncan. 1997. *Justiça Cristã e Política Pública.* Cambridge: Imprensa da Universidade de Cambridge.

ÿ Fox, Michael V. 1989. *Qohelet e suas contradições.* Sheffield: Almond Press.

ÿ Freire, Paulo. 1998. 'Ação Cultural e Conscientização', *Harvard Educational Revista* 68, n.º 4: 499–521.

ÿ Freudenberg, Matthias. 2009. 'Ética econômica e social na obra de John Calvin', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 65, no. 1: 1–7.

ÿ Garrison, Roman. 1993. *Esmola redentora no cristianismo primitivo.* Londres: Bloomsbury Publishing.

ÿ Gough, Ian. 1979. *A economia política do estado de bem-estar social.* Nova York: Macmillan (empresa).

ÿ Gray, Benjamin Kirkman. 1908. *Filantropia e o Estado: Ou, Política Social.* Londres: PS King.

ÿ Gutierrez, Gustavo. 1988. *Uma Teologia da Libertação: História, Política e Salvação.* Maryknoll, NY: Orbis Books. Revisado.

ÿ Gutiérrez, Gustavo. 1992. 'Teologia a partir da experiência dos pobres', *Convenção da Sociedade Católica da América Proceedings* 47: 26–33.

ÿ Haynes, Jeffrey. 2007. *Religião e Desenvolvimento Conflito ou Cooperação?* Novo Iorque: Palgrave Macmillan.

ÿ Hays, Christopher. 2009. 'Pela esmola e pela fé os pecados são expurgados? Fundamentos teológicos do cuidado cristão primitivo para com os pobres', em *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception.* Editado por Bruce Longnecker e Kelly Liebengood. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 260–281.

ÿ Hebblethwaite, Peter. 1993. 'Deixe meu povo ir: o êxodo e a libertação Teologia', *Religião, Estado e Sociedade* 21, n.º 1: 105–114.

ÿ Hengstmengel, Joost W. 2012. 'Filosofia da Economia de Dooyeweerd', *Diário de Mercados e Moralidade* 15, n.º 2: 415–429.

ÿ Heuvel, Steven C. van den. 2016. 'O florescimento da vida humana: promovendo um diálogo entre a teologia e a abordagem das capacidades por meio de Dietrich Bonhoeffer', *Theologica Wratislaviensia* 11: 55–66.

ÿ Heuvel, Steven C. van den. 2018. 'Esperança: Uma capacidade essencial para a vida humana Desenvolvimento', em *Driven by Hope: Economics and Theology in Dialogue.* Editado por Steven C. van den Heuvel e Patrick Nullens. Leuven: Peeters, 199–210.

ÿ Hoffmann, Nimi e Thaddeus Metz. 2017. 'O que a abordagem das capacidades pode Aprenda com uma Ética Ubuntu? Uma Abordagem Relacional para a Teoria do Desenvolvimento', *Desenvolvimento Mundial* 97: 153–164.

ÿ Hoppe, Leslie J. 1987. *Ser pobre.* Wilmington: Glazier.

ÿ Ims, Knut Johannessen e Ove Jakobsen. 2008. 'Consumismo e Frugalidade: Princípios Contraditórios em Economia', em *Frugalidade: Reequilibrando Valores Materiais e Espirituais na Vida Econômica.* Editado por Luk Bouckaert, Hendrik Opdebeeck e Laszlo Zsolnai. Berna: Peter Lang, 173–188.

ÿ Jones, John D. 1995. 'O conceito de pobreza em "Contra Impugnantes Dei Cultum Et Religionem"', *Tomista: Uma Revisão Especulativa Trimestral* 59, no. 3: 409–439.

ÿ Kimilike, Lechion Peter. 2008. *Pobreza no Livro dos Provérbios. Um Africano Hermenêutica Transformacional de Provérbios sobre Pobreza.* Nova York: Peter Lang Publicação.

ÿ Kirk, Andrew. 1986. 'Uma compreensão cristã da libertação', *Evangelical Review de Teologia* 10, n.º 2: 129–136.

ÿ Kirwan, Michael. 2012. 'Teologia da Libertação e Doutrina Social Católica', *Novo Blackfriars* 93, n.º 1044: 246–258.

ÿ Kloppenborg, John S. 2008. 'Pobreza e piedade em Mateus, Tiago e o Didache', em *Mateus, Tiago e Didache: três documentos relacionados em seus ambientes judaico e cristão.* Série de simpósios 45. Editado por Hubertus Waltherus Maria van de Sandt e K. Jürgen Zangenberg. Atlanta: Sociedade de Literatura Bíblica, 201–232.

ÿ Konradt, Matthias. 2008. 'O comando do amor em Mateus, Tiago e o Didache', em *Mateus, Tiago e a Didache. Três documentos relacionados em Suas configurações judaicas e cristãs.* Série de simpósios 45. Editado por Hubertus Waltherus Maria van de Sandt e K. Jürgen Zangenberg. Atlanta: Sociedade de Literatura Bíblica, 271–288.

ÿ Kraybill, Donald B. e Dennis M. Sweetland. 1983. 'Posses em Lucas-Atos: Uma perspectiva sociológica', *Perspectivas em Estudos Religiosos* 10, no. 3: 215–239.

ÿ Küng, Hans e Jürgen Moltmann (eds). 1990. *A Ética das Religiões Mundiais e Direitos Humanos.* Filadélfia: Trinity Press International.

ÿ Laderchi, Ruggeri, Caterina Ruhi Saith e Frances Stewart. 2006. 'Faz isso Importa Que Não Concordamos Sobre a Definição de Pobreza? Uma Comparação de Quatro Approaches', em *Understanding Human Well-Being.* Editado por Mark McGillivray e Matthew Clarke. Tóquio/Nova York: United Nations University Press, 19–53.

ÿ Lambert, Malcolm D. 1998. *Pobreza Franciscana: A Doutrina da Pobreza Absoluta de Cristo e dos Apóstolos na Ordem Franciscana 1210–1323.* S. Bonaventure, Nova York: Publicações do Instituto Franciscano.

ÿ Langholm, Odd. 1992. *Economia nas escolas medievais: riqueza, troca, valor, dinheiro e usura de acordo com a tradição teológica de Paris, 1200–1350.* Leiden: Brilhante.

ÿ Lee, Michael E. 2003. 'O momento transcendente da teologia da libertação: o trabalho de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría como discurso não contrastivo', *The Journal of Religion* 83, no. 2: 226–243.

ÿ Lepelley, Claude. 2007. 'Enfrentando a riqueza e a pobreza: definindo a filosofia social de Agostinho' Doutrina', *Estudos Agostinianos* 38, n.º 1: 1–17.

ÿ Long, Stephen D., Nancy Ruth Fox e Tripp York. 2007. *Futuros calculados: Teologia, Ética e Economia.* Waco: Baylor University Press.

ÿ Louw, Johannes Petrus e Eugene Albert Nida. 1988. *Léxico grego-inglês do Novo Testamento Baseado em Domínios Semânticos. Volume 1: Introdução e Domínios.* Nova York: UBS.

ÿ Mackenzie, George. 1691. *A história moral da frugalidade, com seus vícios opostos.* São Paulo: Editora UFMG.

ÿ Máximo, o Confessor. 1995. *São Máximo, o Confessor: A Vida Ascética; Os Quatro Séculos Sobre a Caridade.* Escritores Cristãos Antigos Traduzido por Policarpo Sherwood OSB Londres: Longmans, Green & Co.

ÿ Maynard-Reid, Pedrito U. 1987. *Pobreza e Riqueza em James.* Maryknoll, NY: Livros Orbis.

ÿ McConnell, Daniel. 1990. *A Promessa de Saúde e Riqueza.* Londres: Hodder e Stoughton.

ÿ McNeill, Desmond e Asuncion Lera St Clair. 2009. *Pobreza global, ética e Direitos Humanos: O Papel das Organizações Multilaterais.* Londres/Nova York: Routledge (em inglês).

ÿ Meeks, Douglas M. 1989. *Deus, o Economista: A Doutrina de Deus e a Economia Política.* Minneapolis: Fortress Press.

ÿ Meggitt, Justin J. 1998. *Paul, Pobreza e Sobrevivência.* Edimburgo: T&T Clark.

ÿ Mejido, Manuel J. 2005. 'Além da condição pós-moderna, ou a virada para a Psycho-Analysis', em *Teologia Latino-Americana: A Próxima Geração.* Editado por I. Petrella. Maryknoll: Orbis, 119–146.

ÿ Melville, Gert. 2011. *Aspectos da Caridade: Preocupação com o Próximo na Vita Religiosa Medieval. Vita Regularis Ordnungen Und Deutungen Religiosen Lebens Im Mittelalt.* Berlim: LIT Verlag.

ÿ Micó, J. 1997. 'Pobreza Franciscana', *Greyfriars Review* 11, no. 3: 257–300. Traduzido por P. Barrett

ÿ Milbank, John. 2006. *Teologia e teoria social: além da razão secular.* Oxford: Blackwell. 2ª edição. Primeira publicação em 1990.

ÿ Moldonado-Torres, N. 2005. 'Teologia da Libertação e a Busca do Perdido Paradigma', em *Teologia Latino-Americana: A Próxima Geração.* Editado por I. Petrella. Maryknoll: Orbis.

ÿ Moltmann, Jürgen. 1995. *O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia na Filosofia Messiânica Dimensões.* Minneapolis: Fortress Press.

ÿ Muers, Rachel. 2021. 'Sempre com você: questionando a construção teológica dos pobres indignos/merecedores', *International Journal of Public Theology* 15: 42–60. https://doi.org/10.1163/15697320-12341641

ÿ Murphy, Roland E. 1987. 'Provérbios 22:1–9', *Interpretação: Um Jornal de Bíblia e Teologia* 41, n.º 4: 398–402. https://doi.org/10.1177/002096438704100407

ÿ Nash, James A. 1995. 'Rumo ao renascimento e à reforma da virtude subversiva: Frugalidade', *Anuário da Sociedade de Ética Cristã* 15: 137–160. http://www.jstor.org/stable/23559675

ÿ Niebuhr, Reinhold. 1980. *A Natureza e o Destino do Homem, Vol. 1: Natureza Humana.* Upper Saddle River, NJ: Pearson Education.

ÿ Novak, Michael. 1991. *Será que isso libertará? Perguntas sobre a Teologia da Libertação.* São Paulo: Editora Madison.

ÿ Nussbaum, Martha. 2000. *Mulheres e desenvolvimento humano: a abordagem das capacidades.* Cambridge: Cambridge University Press.

ÿ Nussbaum, Martha. 2002. 'Transcendência e Valores Humanos', *Filosofia e Pesquisa Fenomenológica* LXIV, n.º 2: 445–452. https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00016.x

ÿ Oslington, Paul. 2000. 'Uma economia teológica', *Revista Internacional de Economia Social Economia* 27, n.º 1: 32–44.

ÿ Pattison, Bonnie L. 2006. *Pobreza na Teologia de João Calvino.* Monografia Teológica de Princeton 69. Eugene, OR: Pickwick Publications.

ÿ Petersen, Jørn Henrik, Klaus Petersen e Søren Kolstrup. 2014. 'Autonomia, Cooperação ou Colonização? Filantropia Cristã e Bem-Estar do Estado em Dinamarca', *Journal of Church and State* 56, n.º 1: 81–104. https://doi.org/10.1093/jcs/cst130

ÿ Pleins, James David. 1997. 'Pobreza no mundo social dos sábios', *Journal of Estudo do Antigo Testamento* 37, n.º 1: 36–40.

ÿ Ratzinger, Joseph. 1984. *Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Instrução sobre certos aspectos da 'Teologia da Libertação'.* Washington, DC: Escritório de Serviços de Publicação e Promoção da Conferência Católica dos Estados Unidos.

ÿ Rauschenbusch, Walter. 1917. *Uma Teologia para o Evangelho Social.* Nova Iorque: Macmillan (empresa).

ÿ Regan, Ethna. 2010. *Teologia e o discurso de fronteira dos direitos humanos.* Washington, DC: Georgetown University Press.

ÿ Rhee, Helen. 2012. *Amar os pobres, salvar os ricos: riqueza, pobreza e educação precoce Formação Cristã.* Grand Rapids: Baker.

ÿ Rhee, Helen. 2018. 'Filantropia e florescimento humano na teologia patrística', *Religiões* 9, n.º 11: 1–21. https://doi.org/10.3390/rel9110362

ÿ Scheffler, Eben. 2011. 'Alegando pobreza (ou identificando-se com os pobres por egoísmo Razões): Sobre a ideologia do Salmo 109', *Ensaios do Antigo Testamento* 24, n.º 1: 192–207.

ÿ Scheffler, Eben. 2013. 'Erradicação da pobreza e a Bíblia em contexto: uma Sério Desafio', *Studia Historiae Ecclesiasticae* 39, no. 122: 1–15. https://scielo.org.za/pdf/she/v39s1/09.pdf

ÿ Schen, Claire S. 2002. *Caridade e piedade na Reforma Londres, 1500–1620.* Londres/Nova York: Routledge.

ÿ Schweiger, Gottfried. 2016. 'Injustiça epistêmica e impotência no contexto de Justiça Global. Um Argumento para o Conhecimento "Espesso" e "Pequeno", *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies* 15: 104–125.

ÿ Schweiger, Gottfried e Gunter Graf. 2015. *Um exame filosófico de Justiça Social e Pobreza Infantil.* Londres: Palgrave Macmillan.

ÿ Sedmak, Clemens. 2007. 'A ferida do conhecimento: misericórdia epistêmica e mundo Hunger', em *Transformation Theology: Church in the World.* Editado por Oliver Davies, Paul Janz e Clemens Sedmack. Londres/Nova York: T&T Clark, 142– 166.

ÿ Sen, Amartya. 1986. 'Economia do Bem-Estar e o Mundo Real', em *Prêmio Distinto Frank Seidman em Economia Política.* Memphis, TN: PK Seidman Fundação.

ÿ Sen, Amartya. 1992. *Desigualdade reexaminada.* Cambridge, MA: Universidade de Harvard Imprensa.

ÿ Sen, Amartya. 1999. *Desenvolvimento como Liberdade.* Nova Iorque: Anchor Books.

ÿ Sen, Amartya. 2005. 'Direitos humanos e capacidades', *Journal of Human Development and Capabilities* 6, n.º 2: 151–166. https:// doi.org/10.1080/14649880500120491

ÿ Sherwin, Michael S. 2005. *Pelo Conhecimento e pelo Amor: Caridade e Conhecimento na Teologia Moral de São Tomás de Aquino.* Washington, DC: CUA Press.

ÿ Sider, Ronald, Philip N. Olson e Heidi Rolland Unruh. 2002. *Igrejas que Faça a diferença: alcançando sua comunidade com boas novas e boas obras.* Grand Rapids: Livraria Baker.

ÿ Siecienski, A. Edward. 2008. 'Gilding the Lily: Uma defesa patrística da religião Splendor', em *Wealth and Poverty in Early Church and Society.* Editado por Susan R. Holman. Grand Rapids: Baker Academic, 211–220.

ÿ Sobrino, Jon. 1981. *A Verdadeira Igreja e os Pobres.* Londres: SCM Press.

ÿ Speelman, WM 2018. 'O Usus Pauper Franciscano: Usando a Pobreza para Colocar a Vida na Perspectiva da Plenitude', *Palgrave Commun* 4: 77. https://doi.org/10.1057/ s41599-018-0134-4

ÿ Spicker, Paul. 2007. 'Definições de pobreza: doze grupos de significado', em *Pobreza: Um Glossário Internacional.* Editado por Paul Spicker, Sonia Alvarez Leguizamón e David Gordon. Londres/Nova York: Zed Books, 229–243. 2º edição.

ÿ Surlis, Paul. 1988. 'Os desafios de Medellín (1968) e Puebla (1979)', *Sociedade Teológica Católica da América Proceedings* 43: 128–130.

ÿ Tamez, Elsa. 2002. *A mensagem escandalosa de Tiago: fé sem obras é Morto.* Nova York: Crossroad. Revisado.

ÿ Taylor, John B. 1992. 'A Teologia da Bênção nas Escrituras Hebraicas', Tese de doutorado não publicada, The Open University. https://doi.org/10.21954/ ou.ro.0000e037

ÿ Teklu, Theodros Assefa. 2017. 'Metanoia como uma perspectiva do ser humano Desenvolvimento', em *Consertando o Mundo? Possibilidades e Obstáculos para Religião, Igreja e Teologia.* Editado por Niclas Blåder e Kristina Helgesson Kjellin. Eugene, OR: Editora Wipf e Stock, 299–315.

ÿ Tinbergen, janeiro de 1991. 'Sobre a medição do bem-estar', *Journal of Econometrics* 50, no. 1-2: 7–13. https://doi.org/10.1016/0304-4076(91)90086-S

ÿ Todeschini, G. 2009. *Riqueza Franciscana. Da Pobreza Voluntária ao Mercado Sociedade.* Editado por Giacomo Todeschini, Michael F. Cusato, Jean François Godet-Calogeras e Daria Mitchell. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications.

ÿ Tombs, David. 2002. *Teologia da Libertação Latino-Americana.* Boston/Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004496460_001

ÿ Tsele, Molefe. 2001. 'O papel da fé cristã no desenvolvimento', em *Fé no desenvolvimento: parceria entre o Banco Mundial e as igrejas da África.* Editado por Deryke Belshaw, Robert Calderisi e Chris Sugden. Oxford: Regnum Livros Internacionais, 203–218.

ÿ Tuckness, Alex e John M. Parrish. 2014. *O declínio da misericórdia na vida pública.* São Paulo: Editora UFMG.

ÿ Uvin, Peter. 2004. *Direitos humanos e desenvolvimento.* Bloomfield, CT: Kumarian Imprensa.

ÿ Volf, Miroslav. 2011. *Uma fé pública: como os seguidores de Cristo devem servir a Bem comum.* Grand Rapids: Brazos Press.

ÿ Waldow, H. Eberhard von. 1970. 'Responsabilidade Social e Estrutura Social no Israel primitivo', *The Catholic Biblical Quarterly* 32, n.º 2: 182–204. http://www.jstor.org/stable/43712795

ÿ Walsh, William J., e John P. Langan. 1977. 'Consciência Social Patrística —A Igreja e os Pobres', em *The Faith That Does Justice: Examining the Christian Sources for Social Change.* Editado por John Haughey. Mahwah, NJ: Paulista, 113–151.

ÿ Ward, Kate. 2013. 'Carregadores, Catapultas, Comunidade e Justiça: Agostinho sobre Riqueza, pobreza e propriedade', *New Theology Review* 26, n.º 1: 55–62.

ÿ Ward, Kate. 2014. 'Porteiros para o céu: riqueza, os pobres e agência moral em Agostinho', *Revista de Ética Religiosa* 42, n.º 2: 216–242.

ÿ Washington, Harold C. 1994. *Riqueza e Pobreza na Instrução de Amenemope e os Provérbios Hebraicos.* Atlanta, GA: Scholars Press.

ÿ Waterman, AMC 2002. 'Economia como teologia: a riqueza de Adam Smith Nações', *Southern Economic Journal* 68: 907–921.

ÿ Waterman, AMC 2014. 'Teologia e Economia Política na Grã-Bretanha no Séculos XVIII e XIX', em *The Oxford Handbook of Christianity and Economics.* Editado por Paul Oslington. Oxford: Oxford University Press, 94–112.

ÿ Waterman, AMC 2021. 'Sobre economia, teologia e religião', *Journal of Economics, Theology and Religion* 1, n.º 1: 13–24.

ÿ Weber, Max. 1930. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* Traduzido por Talcott Parsons. Londres/Boston: Unwin Hyman. Primeira publicação em 1905.

ÿ Weil, Simone. 1959. *Esperando em Deus.* Londres: Routledge/Kegan Paul.

ÿ Wengst, Klaus. 1988. *Humildade: Solidariedade dos Humilhados: A Transformação de uma Atitude e Sua Relevância Social na Tradição Greco-Romana, Judaica do Antigo Testamento e Cristã Primitiva.* Minneapolis: Fortress Press.

ÿ West, Gerald. 2003. *A Academia dos Pobres: Rumo a uma Leitura Dialógica de a Bíblia.* Pietermaritzburg: Cluster Publications.

ÿ West, Traci. 1999. *Feridas do Espírito: Mulheres Negras, Violência e Resistência Ética.* Nova York: NYU Press.

ÿ West, Traci. 2006. *Ética cristã disruptiva: quando o racismo e a vida das mulheres Matéria.* Louisville: Westminster John Knox Press.

ÿ Whybray, Norman Roger. 1990. *Riqueza e pobreza no livro de Provérbios.* Editora Acadêmica Sheffield.

ÿ Wittenberg, GH 1986. 'O contexto lexical da terminologia para "pobre" no Livro de Provérbios, *Escritura* 2: 40–85. https://doi.org/10.7833/0-0-1095

ÿ Witherington, Ben, III. 2010. *Jesus e dinheiro.* Londres: SPCK Publishing.

ÿ Yoder, Howard. 1972. *A política de Jesus.* Grand Rapids: Eerdmans.